

Molnár Dávid (1975) az ELTE BTK Magyar Irodalomtudományi Intézetének reneszánsz programján (CHER) végzi doktori tanulmányait. Kutatási témája a 15–16. századi platonikus szépségtanok hatása a korabeli magyar irodalomra.

Az anya és a szajha

Leone Ebreo *materia prima* fogalmáról

Molnár Dávid

Miközben Leone Ebreo *Szerelmi dialógusainak* Filone nevű szereplője a kozmológiai és emberi szerelemről szóló okoskodásai álarcában több száz oldalon keresztül hiábavaló igyekezettel ostromolja szíve hölgyét, Sofiát, a legelképesztőbb retorikai és filozófiai képekkel hozakodik elő, hogy a ridegen távolságtartó hölgy olthatatlan intellektuális vágyainak szolgálatával elnyerje önnön testi vágyainak és nem utolsósorban bölcsességének méltó jutalmaként nemcsak Sofia megbecsülését, de testét is. Miután azonban a figyelmes Sofia a III. könyv utolsó oldalán logikus érvekkel egyszer s mindenkorra lerombolja a reményt, Filone szolgálatait és örök hűségét felajánlva inkább elbúcsúzik.

Jóval korábban, még reménykedve Sofia kegyeinek elnyerésében, a könyv második dialógusában Filone egy érdekes képpel hozakodik elő. Miközben a négy elem egymásba való átalakulásáról, keveredéséről és egymás közti szeretetéről beszélgetnek, az *ex nihilo nihil fit* (a semmiből nem lesz semmi) tétele alapján Filone arra a következtetésre jut, hogy kell lennie valami közös, befogadó alapnak. Ha ez nem így lenne, akkor például a víz eleme, miközben a tűz elemévé alakul át, először meg kellene hogy semmisüljön, vagyis semmivé kellene hogy váljon, hiszen a két elem közt nem lehet átmenet.¹ Ezzel a hagyományos és szemléletes érveléssel bizonyítja a *közös anyag* (*materia comune*) létezését, amelyet „a filozófusok *materia primának* neveznek, a még régebbiek pedig *káosz*nak.” Filone ezt a közös anyagot, hogy Sofia még jobban megérthesse a természetét, egy metaforikus levezetés útján a „szajha” szóval jelöli meg. (Később látni fogjuk, hogy ez nem is annyira ártatlan retorikai játék, mivel Filone ezzel is saját magát próbálja eladni Sofiának, vagyis – bizonyos értelemben – a testét ajánlja fel neki.) A tanulmányban azt a logikát szeretnénk felvázolni, amely az eredetileg nagyon is homályos anyagfogalmat a platóni „anya” kifejezéstől a 16. századra eljuttatja a „szajhá”-ig.

Ahogy Platón mondja: ez [ti. a *materia prima*] a keletkezett dolgok minden formáját kívánja és szereti épp úgy, ahogy a nő a férfit. Nem elegendő szerelmének, étvágyának és vágyának a formák közül aktuálisan jelenlévő, hanem beleszeret a többi, hiányzó formába is, és elhagyva az egyiket, megszerzi a másikat. Úgy, hogy mivel egyszerre nem képes minden formát aktualitásában fenntartani, ezért szakadatlanul fogadja magába az összeset, egyiket a másik után. Az is lehetséges, hogy részeinek sokaságában minden formát egyszerre birtokol, azonban ha ezek a részek az összes forma szerelmét ki akarják élvezni, akkor folyamatosan költözködniük (transmutarsi) kell egyik formától a másikig, mivel egyetlen forma nem elegendő, hogy kielégítse [az anyag] étvágyát és szerelmét. Ezt a kielégíthetetlen étvágyat ezek közül a formák közül pusztán egyetlen egy nem képes kielégíteni. És ahogy ez az oka a még hiányzó formák folyamatos keletkezésének, éppúgy ez az oka a megszerzett formák folyamatos pusztulásának is. Ezért van az, hogy néhányan szajhának (meretrice) mondják [a *materia primát*], mert nem táplál se kizárólagos, se szilárd szerelmet egy valaki iránt, hanem ahogy megkap valakit, máris arra vágyik, hogy elhagyja egy másik miatt. De épp e házasságtörő szerelem (adultero amore) az, ami felékesíti az alsóbb világot a szépségesen megformált dolgok oly csodálatos sokféleségével. Így

tehát minden létrehozható dolog keletkezésének az oka: a *materia prima* nemző szerelme (l'amor generativo), valamint az a vágya (desiderio), hogy örökké olyan új férjet (marito) szerezzen magának, akit még nem birtokol, végül pedig az az élvezet (dilettazione), amelyet ez az új egyesülés (coito) okoz neki.²

Az első ránézésre szinte rabelais-i tréfának tűnő gondolatmenet egyáltalán nem légből kapott, hanem az antik anyagfogalom köré épített platonikus metaforarendszerből építkezik. Sőt, valószínűleg annak logikusan végiggondolt következménye.

Ami a kifejezéseket illeti, mintha éppen az „anyag” meghatározhatatlan természete tükröződne a görög filozófia nyelvi-terminológiai bizonytalanságában és a kifejezések változatosságában. Az egyik ilyen általánosan elterjedt meghatározás éppen erre a meghatározhatatlanságra utal: *to aorisztón* („a meghatározatlan”; vö. pl. Plótinosz, *Enn.* II. 4. 6). A metaforák közül végül Arisztotelész *hülé* kifejezése rögződött a filozófiai szóhasználatban, azonban nem feledkezhetünk meg arról, hogy ez éppúgy metafora, mint Platónnál az „anya”.³ (Plótinosz, majd Iamblikhosz és Proklosz már a *hülé* kifejezést használja, de „platonikus” olvasatban.)

Az antik anyagfogalmak mindegyikében közös, hogy az anyagi világot egyetlen eredendő alkotóanyagra próbálták visszavezetni. Leegyszerűsítve kétféle megközelítés létezik: az egyik felfogás szerint az érzékelhető világban a testek az anyagból, míg a másik szerint az anyagban épülnek fel. Az előbbit nevezhetjük „mennységi” magyarázatnak. Ez az anyagi test oszthatósága alapján közelíti meg a problémát, és vagy végtelenségig osztható, végtelen számú részecskék halmazaként, vagy pedig véges számú, oszthatatlan elemi részecskék halmazaként határozza meg az anyagi világot.⁴ Ez az anyagfogalom aktív, mivel az elemi részecskék és atomok mozgása, illetve egymáshoz kapcsolódása útján épülnek fel az anyagi világ részei. Az anyag valamely elemként vagy elemek keveréként való meghatározását az elemek pusztulásával, illetve egymásba való átalakulásával cáfolja Arisztotelész (*Metafizika* I. 8). Ha az elemek átalakulhatnak egymásba, akkor mögöttük kell lennie még egy természetnek (*phüszisz*), amelyik elszenvedi ezt az átalakulást. Ebben az esetben pedig inkább ezt a „mögöttést” kellene anyagnak neveznünk.⁵

A másik anyagfelfogást nevezhetjük „minőségi” megközelítésnek, mivel az érzékelhető anyag minden egyes tulajdonságának, minőségének a privációjával próbál eljutni egy elvonatkoztatott anyagfogalomhoz. Azonban a nyelv képtelen „az okoskodásnak ezt a fattyúhajtását” (Platón, *Timaios* 52b) követni, és végül valami mindent befogadó „meghatározatlan”-ként jelöli meg az anyagot. Ezt az anyagfogalmat az előzőhöz képest passzívnak nevezhetjük. Ez nem valamiféle retorikai játék – ha végiggondoljuk, sokkal többet nyilvánít ki az anyag természetéről, mint amennyit első ránézésre sejtet. Theophrasztosz szerint (*Physicorum opiniones* 2) Anaximandrosz volt az első, aki az anyagot ebben az értelemben *to apeiron*ként – „az elemeken kívüli” meghatározatlanként – nevezte meg. A szöveghezlyel kapcsolatban azonban több probléma is felmerül. Nemcsak az bizonytalan, mit értett Anaximandrosz a *to apeiron*on, de még az is, hogy egyáltalán Theophrasztosz mit értett azon az Anaximandrosznak tulajdonított szövegrészen, amelyet csak az ő művéből ismerünk.⁶ Fogadjuk most el a szö-

vegnek azt az értelmezését, amely szerint az anyag anaximandroszi megjelölése valamiképpen a későbbi platonikus *aorisztón* kifejezéssel rokon.⁷ Platón egyik metaforikus meghatározása szerint (*Tim.* 52c) az ideák vagy formák képmásai a mindent befogadó anyagon keresztül kapaszkodnak bele a létezésbe (*hamószgepósz antekhomenén ousziasz*). Ezt a „kapaszkodót” Platón „tér”-nek (*khóra*) nevezi. Plótinosz későbbi meghatározása alapján (*Enn.* II. 4) a platóni szövegrész is érthetőbbé válik. A filozófus a négy elem egymásba alakulásából kiindulva feltételezi, hogy létezik valami, ami a testi természetnek is alapjául szolgál, és ezt nevezi a platóni *khóra* értelmében *hülé*nek. Az Arisztotelészről átvett kifejezés tehát Plótinosznál új értelmet nyer: egy minden megnyilvánulás alapjául szolgáló, láthatatlan és nagyság nélküli (II. 4. 12) meghatározatlanságot (*hüpokeimenon aorisztón*) jelöl. A platóni *khórának* tehát semmi köze sincs a hétköznapi értelemben vett térhez mint helyhez, helyezethez. Plótinosz erre fel is hívja a figyelmet, amikor arról ír, hogy a tér későbbi az anyagnál: a tér feltételezi az anyag meglétét. Ő a *khóra* helyett a *toposz* szót használja arra a dologra, amely mintegy edényként (*angeion*), pusztá helyként (*toposz*) magába fogadja a kavargó testeket. Mivel tanulmányunk szorosan összefügg ezzel az anyagfogalommal, ezért később még visszatérünk rá.

Arisztotelész számára a *hülé*, az anyag nem értelmezhető másként, csakis a formával való kapcsolatában. Plótinosz, aki sokat merített Arisztotelészről, a *hülé* fogalmát a platonikus *khóra*, illetve *métér* („anya”) értelmében használja, és az arisztotelészi rendszer *próté hülé* (*materia prima*, azaz „elsődleges anyag”) fogalmához hasonlítja. Azonban Arisztotelész számára a *materia prima* nem anyag. Szerinte nincs értelme egy mindent befogadni képes, ám formátlan és minden kiterjedést, vagyis mennyiséget nélkülöző anyagságról beszélni. Számára az anyag minden változás előfeltétele. A *dünamisz–energeia* (potencialitás–aktualitás) fogalom pár segítségével valójában a hétköznapi anyagfogalmát – és a *hülé* eredeti jelentését („fadarab”) – hozza vissza a filozófiába. Az anyag a formák lehetőségét jelenti, amely azonban sohasem választható el a négy elem aktuálisan megjelenő és formával bíró keverékétől, vagyis a megformált anyagtól. Ezért ódzkodik Arisztotelész – ellentétben Plótinosszal (II. 4. 12) – attól, hogy a pusztán abszolút potencialitással rendelkező *materia primának* létezését tulajdonítsa. A *hülé* bizonyos értelemben anyag, hiszen minden változás lehetőségét magában foglalja, viszont aktualitásában, vagyis létében épp ezt az abszolút potencialitást veszítené el. Ugyanis nem létezhet olyan aktuális formával bíró anyag, amely ugyanakkor végtelen potencialitással is rendelkezne, éppúgy, ahogy nem létezhet minden formát aktuálisan birtokló, tehát semmiféle potencialitással nem rendelkező létező sem. (Például az aktuálisan megjelenő agyag potenciálisan téglá, az aktuálisan megjelenő téglá potenciálisan egy ház fala stb.)

Az ebreói leírást a platonikus anyagfogalomnak a „mindent befogadó passzivitás” értelme ihlette. Az „anyagság” a platonikus ontológia hierarchikus létszintjeinek mindig ugyanarra a passzív, befogadó szintjére vonatkozik.⁸ Egyfajta passzív modus, viszonyulást jelent. Teljes befogadó passzivitást, amely mindenhez így viszonyul. De mivel mégiscsak ontológiai értelemben használatos, ezért a „minden” nem jelenthet mást, mint „minden létező”-t. Éppen ezért kénytelenek a platonikusok „nemlétezőként” (*uk on*), a „léttől idegenként” (*heteron on*) de-

finiálni az anyagot (vö. Plótinosz, *Enn.* II. 4. 16), mivel logikai képtelenség lenne, hogy a „mindenen” kívül, amely léttel bír, tehát „minden létező”-t kell hogy jelentsen, legyen még valami más is, amit a „minden létezőn” kívül mégis létezőként kezelhetnének. Ezek az első ránézésre homályos, metaforikus meghatározások tehát nem szándékos ködösítések, hanem a dolog természetéből következnek. A metaforák ennek a metafizikai rendszernek a logikája alapján mindig az anyag valamely nagyon is jellemző tulajdonságára világítanak rá. A „létező” tehát ebben az esetben sokkal inkább „kevésbé létező”-t, illetve „jobban létező”-t jelent.

Platón a *Timaiosz*-ban három „természetre” osztja fel a valóságot.⁹ A szövegben előkerülő megnevezések egy része a későbbi megszilárdult anyagfogalom mellett is közhelyszerűen felbukkan mint megvilágító erejű ontológiai metafora. A három természet vagy fajta a következő:

1. az Anya (*métér*) vagy a Tér (*khóra*); „az, amiben [a keletkező] keletkezik” (*to en hó gignetai*); a Befogadó (*hüpodokhomenon*, 50d–e); „minden keletkezés dajkája” (*paszész geneszeosz tithéné*, 49a); a Más (*thateron*, *allo*, *alla*) (*Tim.* 35a–37b; Plótinosz, *Enn.* II. 4. 13; V. 1. 4). A *khóra* sajátos létmódját érzékelteti a *Timaiosz* következő passzusa:

Őt mindig ugyanannak kell mondani, ugyanis egyáltalán nem lépi túl lényegét és hatásának körét: befogad mindent mindörökké, viszont ő maga soha semmilyen alakot, mely a belépők bármelyikéhez hasonló volna, sehol és semmiképpen nem ölt fel: természete szerint azért terül el, hogy befogadja a lenyomatát mindennek; mozgásba jön és alakokra tagolódik¹⁰ a belé lépők folytán s őáltaluk mutatkozik egyszer ilyennek, másszor olyannak – ezek a be- és kilépő dolgok pedig – valami alig magyarázható, csodálatos módon – az örök Létezők utánzatai, lenyomatai. (50c)

2. az Atya (*patér*); a Létező (*to on*), a Minta (*paradeigma*, *ap-homoioumenon*), amelynek hasonlóságára születik meg a keletkező; az Azonos (*tauton*), amelynek a formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnan semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen. (50c)

3. a Gyermeke (*ekgonon*), a Keletkezés (*geneszisz*), vagyis a Keletkező (*to gignomenon*)?, amely az Atya és Anya keveréke. A mintához hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik. (50c)

Plótinosz szerint a *métér* („anya”) nem elég jó szó az anyagra (*hülé*),¹¹ hiszen épp azok nevezik így, akik az anyát pusztán az utódok anyagának tekintik, amely megfogánva csak felépíti a gyermek testét a táplálékból. Azonban az anya nemcsak az anyagát adja a gyermeknek, hanem a formáját is, épp ezért hibás a megnevezés.¹² Csak a forma képes létrehozni valamit, de a másik, anyagi természet terméketlen. Ezért véli Plótinosz helyesebbnek, ha az anyagot inkább *hüpodokhé*-nak (Befogadó) vagy *tithéné*-nek (Dajka) neveznék, mivel ezeknek nincs nemzőerejük (*Enn.* III. 6. 19). A dajka is csak a táplálékot adja, az anyatejet mint anyagot, amely nem „formát” ad a gyermeknek. Ezzel kapcsolatban Plótinosz régi bölcsere is hivatkozik, akik bizonyos misztériumokba való beavatással, a maguk homályos és titokzatos módján, szimbólumokkal fejezték ki ugyanezt:¹³

így például Hermész alakjával, akinek merevedő nemi szerve felfelé, mintegy a szellemi princípium (*noétosz logosz*) felé mutat. A kép arra utal, hogy az érzéki dolgok létrehozása mindig a szellemi princípium alapján történik, ugyanakkor a körülötte álló, nemzőerejüktől megfosztott kasztráltak segítségével, akik az örökké mozdulatlan anyag meddőségére utalnak.¹⁴ Plótinosz szerint tehát a Mindenség Anyja (*métér pantón*) valójában meddő, csak részben rendelkezik női tulajdonságokkal, nem teljes értékű nő, hiszen épp az „anyaság” hiányzik belőle. Nőisége csak a befogadás értelmében érvényesül, azonban képtelen megfoganni (*Enn.* III. 6. 19). Csak annyiban női, hogy képes mindent befogadni, azonban teherbe esni már képtelen. Tehát az anyag nem rendelkezik sem teljes értékű nőiséggel (*thélusz*), sem pedig nemző erővel. Az anyag meddő és kasztrált is egyszerre: terméketlen (*agonon*). Ezért használja Plótinosz az *apotemnó* igét, amikor az anyag kapcsán a nemző erőtlől való teljes megfosztottságról beszél, vagyis a férfi volthoz (*arrén*) tartozó nemző erő kivágásáról, mint kasztrációról, csonkításról.

Plótinosz a *hülé*vel kapcsolatban nem emlegeti a szajhaságot, azonban a földi szerelemmel, Aphrodité Pandémosszal kapcsolatban igen,¹⁵ amelynek annyiban mégis csak köze van az anyaghoz, hogy az anyagra, a testre irányuló szerelem megismerésévé válik. Plótinosz az Aphroditéhoz kapcsolódó mitológiai történet allegorizálásában Aphroditéra mint lélekre tekint, akinek atyja Zeusz, vagyis a szellem, és így Aphrodité nem más, mint Zeusz lelke. Ezt sajátos etimológiával is alátámasztja, amely szerint Aphrodité neve a görög *habron* szóból származik, amelynek jelentése „bájos”, „csinos” (*Enn.* III. 5. 8). Ez a szó ebben az összefüggésben a Lélek szépségére, ragyogására és finomságára utal. A Közönséges Aphrodité viszont mindenről megfedkezve durvává és csúffá vált, és odaadva magát a sokaságnak, szajha lett belőle.

Ebreo azt a plótinoszi logikát viszi tovább, amely szerint hibás, ha az anyagot „anyának” nevezzük, hiszen sokkal pontosabb lenne, ha meddősége vagy inkább terméketlensége miatt valamiféle „dajkának” neveznénk. De miért épp „dajkának”? A dajkára semmiképp sem illik, hogy meddő, ráadásul semmiféle „formát” nem fogad magába. Ezért van igaza Ebreónak, amikor egy pontosabb metaforával „szajhának” nevezi az anyagot. Ebreo ügyesen fogalmaz. Nem nevezi néven azokat (*alcuni*), akikre hivatkozik, de a szövegkörnyezet és az eredeti szóhasználat egyértelművé teszi. Amikor Plótinosz arról ír, hogy jobb lenne „Befogadó” vagy „Dajka” névvel illetni az anyagot, akkor a „befogadót” mint valami mindent befogadó, ám terméketlen „fajtát” írja körül. De ez közel sem olyan kézzelfogható, mint pl. a „dajka” kifejezés. Ebreo valójában kézzelfoghatóvá teszi ezt a képet, és néven nevezi azt, ami az anyag körüli metaforák használatában már eleve benne rejtett.

A *hüpodokhé* és a *hüpodexaszthai* alak is a *hüpodokhomai* származéka. Ez az ige jelöli például a száműzött (*phügasz*) befogadását is (vö. Platón, *Törvények* 955b). Márpedig a platonikus lélekelmélet egyik alaptétele az égi világról megfedkező lélek mintegy száműzetése az anyagi világba, vagyis a testbe. Az anyag pedig befogadva magába is zárja, rabul ejti a feledékeny lelkeket. De ami most lényegesebb számunkra, az az, hogy az említett szó Platónnál is jelent „vendégül látás”-t, „el-szállásolás”-t, ami még költőibbé teszi az anyag metaforáját.¹⁶ Az anyag mint valami elhagyatott helyen lévő szállás befogad-

ja, vendégül látja, aztán útjára bocsátja az idegent, vagyis a tőle idegen formát.¹⁷ Ebreo kifejezése az anyagnak ezt a vendégül látó és elbocsátó jellegét is érzékelteti: olyan, mint egy nő, aki csak vendégül látja magában, aztán el is eresztí a férfit.

A másik ilyen szó a „mindent befogadó” jelentésű *pandekhesz*,¹⁸ amely szintén a *dekhomaiból* képzett melléknévi alak. Az anyag minden formát szeret, és így minden forma után vágyakozik, tehát válogatás nélkül fogadja magába őket, aztán eleresztí, hogy újabb formával egyesülhessen. A hiányzó formák folyamatos létrehozásának és a már birtokolt formák pusztulásának is ez az oka. Hiába szeretné az „anyag” minden egyes része az összes formát élvezni, egyszerre mégsem birtokolhatja azokat. És mivel egyetlen formával nem elégül ki, ezért a formák átfolynak egymásba, folyamatosan átalakulnak, hogy minden „résznek” jusson belőlük. Az anyagot „férfiíhsége” miatt szajházza le Ebreo, azért, mert nem elégszik meg egyetlen „férfival”, hanem a világ összes férfiája – az összes forma – kellene neki.

Az anyag e telhetetlen vágyakozásához kapcsolódik a Plótinosz által használt *panté euagógosz* kifejezés is. Az *Enneadesz* II. 4. 11 végén a filozófus arról ír, hogy az anyag mindenhez vonzódik, képtelen megállapodni valaminél, és egyik formától a másikig hányódik, mivel könnyen rávehető mindenre, mindenre kapható.

Nem tudni, hogy Ebreo olvasta-e Platón és Plótinosz eredetiben, mindenesetre a *Dialoghi d'amore* szövegében többször megnevezi őket. Mivel orvos volt, a Calcidius-féle *Timaios*-fordítást – mint az egyetemi oktatás egyik alapszövegét – biztosan jól ismerte, de a 15. század végére már Ficino latin fordításában is elérhetőek voltak mindkét filozófus művei,¹⁹ tehát ezeket is ismerhette. Azonban a fenti kifejezésekre maga Ficino is a Calcidius-féle fordítás hagyományos középkori kifejezését, a *receptaculumot* – az *omnium receptaculum*, a „mindent befogadó” értelmében –, és ennek mintájára az *omnium susceptaculumot* használja. (A fenti szóösszetételekhez hasonló jelentésű *pandekhesz* kifejezést az *omnium capaxszal* fordítja.)

A platonikus és keresztény hagyomány által olyannyira megvetett *materia* mindent magába fogadó „szajhasága” ellenére sem negatív fogalom Ebreónál. Éppen ellenkezőleg: a szajhaság az anyag leginkább dicséretre méltó tulajdonsága, az érzéki világ formáinak egyfajta motorja, amely az anyagi világ csodálatos sokszínűségét, vagyis szépségét biztosítja. Ebreo valójában kozmológiai szintre helyezi a „szajhaság” fogalmát. Míg a platonikus hagyomány az *amort* teszi felelőssé az érzéki

világ szépségéért, és minden dolog létrehozójának és megőrzőjének kiáltja ki,²⁰ addig Ebreo finomít ezen, és a szerelem helyett inkább a kurválkodásra, vagyis a *coitóra* helyezi a hangsúlyt. Az *amor* helyett a *coitus* a hajtóerő; már csak ezért sem lehet az anyagot valamiféle „szerelmes nőhöz” hasonlítani. Az anyag így válik nála telhetetlen étvágyú szajhává.

Ha most egy pillanatra megfeledkezünk a metafizikáról, és visszatérünk a Filone és Sofia közti párbeszédhez, vagy inkább flörthöz, akkor ez a *coito*-kép megint csak Filone ügyes retorikáját dicséri, amely egy futó kaland lehetőségét nemcsak hogy megengedhetően tartja, hanem az egekig magasztatja, és így Sofia esetleges „szajhasága” máris a világegyetem törvényeinek mikrokozmosz tükörképeként ragyog fel. Filone amúgy már elszólta magát a második dialógus legelején, ahol Sofia iránti szeretetét testinek nevezte, mondván, hogy Sofia érintésében akar élvezetet lelteni. Sofia ugyan megsértődik, de nem azért, amiért várnánk tőle, vagyis Filone szemtelensége miatt, hanem azért, mert Filone korábbi szerelem-definíciója szerint az élvezetes [*dilettabile*] szerelem a vágyott dolog – jelen esetben Sofia – megszerzésével könnyen átcsapat unalomba, vagy akár utálatba is. Valójában egyedül ez az unalom fájn a Sofiának.²¹

Az anyag szajhává válása nemcsak az érzékelhető világ létezéséért felelős, hanem a „világ” hagyományos megnevezéséért is. Hiszen a *mondo* hagyományos latin megfelelőjének, a *mundus*-nak és a még korábbi görög *koszmosz*-nak „dísz”, „díszítmény” értelme is van.²² A görög *koszmeó* kifejezés „rendbe rak, rendet tesz” jelentése pedig „feldíszít, kicsinosít” értelmű is,²³ és e jelentésében különösen a női díszekre, ékszerekre, sminkre, cicomára vonatkozik. (A mai „kozmetika” kifejezés is ennek a maradványa.) Mintha a *koszmosz*-nak mint metaforának épp ez a „dísz”, „cicoma”, vagyis „jól elrendezettség” lenne az eredeti jelentése.²⁴ Ebreónál a világot a formák változatosságával a *materia prima* folyamatos „szajhasága” díszíti fel (*adorna*). Általánosságban olyan passzív, válogatás nélkül mindent befogadó és magától el is tasztító modust jelöl a *meretricio*, amely teljesen megfelel az antik hagyományoknak, azzal a különbséggel, hogy a „befogadás” helyett a „mindent befogadásra” tolja el a hangsúlyt. Márpedig ebből a nézőpontból tekintve épp az anyag hagyományos „nőisége” alapján a *materia prima* már nem nevezhető se „anyá”-nak, se „dajkának”-nak, se „szerelmes”-nek, hanem csakis „szajhá”-nak, még hozzá az érzékelhető világ legnagyobb szerencsésjére: a leges-legnagyobb szajhának.

Jegyzetek

1 Lásd ehhez Platón, *Timaios* 49c–50c; Arisztotelész, *Metafizika* 983b; Plótinosz, *Enneadesz* II. 4. 6.

2 Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di Santino Caramella, Gius. Laterza e Figli, Bari, 1929, 76 (a tanulmányban végig erre a kiadásra hivatkozunk).

3 Platón nem használja az „anyagra” a *hülé* kifejezést. A *hülé* nála a korabeli görög nyelvhasználatnak megfelelően olyan megmunkálható faanyagot jelent, amelyet pl. a hajóépítésnél használnak az ácsok, olyasmit, amely eszközökkel és szerszámokkal (*pharmakon kai organon*) megmunkálható (*Philéosz* 54c; *Timaios* 69a). Emellett „fa”, „bokor” (*Államférfi* 272a), „erdő” (*Törvények, Kritiasz*) jelentésben is szerepel.

4 A kétféle megközelítésre lásd egyfelől az atomisták, azaz Démokritosz és Leukipposz, másfelől Thalész, Anaximenész, Hérakleitosz, Empedoklész vagy Anaxagorasz felfogását. (Anaxagorasz végtelenségig osztható „anyagáról” nehéz eldönteni, hogy a későbbi *hülé* értelmében használta-e a *panta khrémata* (minden dolog), vagy a *migma* (keverék) kifejezéseket.) A sztoa mindenre kiterjedő anyagfogalma annyiban különbözik ezektől, hogy egyetlen mindent átjáró anyagot tételez fel, és a négy elem ennek egy-egy meghatározott állapota. Így számukra a lélek, sőt Isten is az anyagnak egy állapota.

5 Ugyanerre az érvre hivatkozik Plótinosz is Empedoklészszel kapcsolatban (Plótinosz, *Enneadesz* II. 4. 7).

- 6 Az értelmezést csak bonyolítja, hogy valójában Theophrasztoz művét is csak Szimplikiosz sokkal későbbi kivonatából ismerjük.
- 7 Lásd Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M., *A preszókratikus filozófusok*, Budapest, Atlantisz, 1998, 170–173.
- 8 Plótinosz, *Enn.* II. 4. 1: *Az úgynevezett anyag a dolgok megnyilvánulásának alapja vagy a formák befogadására szolgáló valóság – ezt a meghatározást adják mindazok, akik eljutottak az anyag fogalmához, és idáig nincs is köztük eltérés. Hogy azután mi ez az alapul szolgáló természet, mi módon fogadja be, amit befogad, és mi az, amit befogad, ezekben a kérdésekben már eltérnek a vélemények.* (Horváth Judit és Perczel István fordítása: Plótinosz, *Az Egyről, a szellemről és a lélekről*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. A szövegben előforduló Plótinosz-idézetek ezen a kiadáson alapulnak.)
- 9 Plátón, *Tim.* 50c–d: *Jelenleg tehát három fajt (genosz) kell fölvenni: egyrészt a keletkezőt; másrészt, amiben keletkezik; végül, a minta, aminek hasonlóságára születik a keletkező. És egészen megfelelően hasonlíthatjuk a befogadót anyához; a mintát atyához; a ketőjük közötti természetet a szülőthöz.* (Kövendi Dénes fordítása: *Plátón összes művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986).
- 10 A diaszkhématidzein igének „díszít”, „felruház” értelme is van.
- 11 Plótinosz, *Enn.* III. 6. 13; III. 6. 19.
- 12 Meg kell jegyeznünk, hogy az indoeurópai nyelvek „anyag” kifejezése mind a latin *materia* mintájára keletkezett, amely etimológiailag a *mater*ből, vagyis „anyá”-ból származik. Tehát annak ellenére, hogy Plátón *métér* kifejezése háttérbe szorult a görög filozófiai nyelvhasználatban, és egyetlen olyan képzett alakjával sem találkozunk, amely „anyag”-ot jelentene, a nyugati filozófiatörténet a latin nyelv téynyérésével mégiscsak az „anyaságot” hangsúlyozta a latin alakkal (vö. Walde, A. – Hofmann, J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954). A magyar „anyag” szavunkat is – latin mintára – az „anya” főnévből alkották a nyelvújítás során, azonban Comenius már 1673-ban is ebben az értelemben fordítja a latin *materiát* „anyai dolog”-nak. Az etimológiai szótár téved, amikor azt állítja, hogy Comenius szóösszetételének semmi köze az „anyag” szóhoz. (vö. *A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967).
- 13 Plótinosz helyütt valószínűleg a samothrakéi misztériumokra utal, amelyekről magyarul Kerényi Károlytól olvashatunk bővebben a *Hermés, a lélekvezető* (Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984) című könyv *A herma misztériuma* című fejezetében.
- 14 Hermész olyan mozgékony, phallikus istenség, aki közvetítőként állandóan az égi és földi világ közt cikázik. A fenti, plótinosi képben csak Hermésznek adatik meg az a mozgékonyosság, az a generatív erő, amely összeköti őt a fenti világgal. Hermész ágaskodó phallosza útmutató és irányadó, vezető és visszavezető is. Saját teremtő erejével a Mindenség Atyjára mutat: felfelé, ahonnan a lelkek alászállnak, és felfelé, ahova a lelkek visszakapaszkodhatnak. Hermész ezért közvetítő, hírvivő isten, sőt az „első léleköntő” és „örök lélekvezető”; „[h]írnök és követ a lelkek birodalma és a megszületettek között”. Az élet nem más, mint az anyagba való léleköntés, a lélek testbe vezetése.
- Kerényi a fent említett helyen említ egy feketealakos attikai vázakepet is, amelyen egy szakállas *ithüphallikus* férfialak kettős fulván játszik, és négy ondócepp hullik egy nagy, verdeső pillangó nyomában. A pillangóra, akárcsak a lélekre, ugyanazt a kifejezést használja a görög: *pszükhé*. Ráadásul a *phallaina* kifejezésnek – amely a *phallosz* szóból képzett nőnemű alak – „éjjeli lepke” jelentése is van. Továbbgondolva mindezt a plótinosi kép alapján: Hermész ágaskodó férfiérejéből ondóceppek gyanánt szabadulnának ki a lelkek, és amennyiben mindezt felfelé, a Mindenség Atyja felé irányítva képzeljük el, a lelkeket ezzel az aktussal a felsőbb világ felé vezeti vissza. Így kapcsolódik össze ebben a képben Hermészszel egyrészt a születés és a halál, másrészt a teremtőerővel rendelkező *noétosz logosz*, illetve a megváltó erejű lélekvezetés is. Az ágaskodó phalloszból kiszabaduló ondóceppek – mint egyszerre lefelé zuhanó bukott és felfelé szárnyaló megszabadult lelkek – a születést és a halált ugyanabban a képben jelenítik meg.
- 15 Uo. VI. 9. 9. 30: *Ha a lélek odafönt időzik, az égi Erősz lakozik benne, idelent azonban közönségesse válik. Odafönt ő az égi Aphrodité, idelent azonban közönségesse válik, mintegy szajha (hetaira) lesz belőle.*
- 16 De Plátón ugyanezt az igét használja a *Menexenosz*-ban (237b–c) is, amikor a föld mint tápláló anya befogadja a halott testet. Ebben a képben egyesül a tápláló anya vagy dajka, a mindent befogadó anya és a föld képze.
- 17 Plátón, *Törvények* 919a; 949e; 950d; *Menón* 91a.
- 18 Plátón, *Tim.* 51b; Plótinosz, *Enn.* III. 6. 10. 9.
- 19 Plótinosz: Firenze, 1492; Plátón: per Bernardinum de Choris et Simonem de Luero, Velence, 1491 [a szövegek elérhetők: <http://gallia-ca.bnf.fr>].
- 20 Lásd pl. Ficino, *De amore* III. 2.
- 21 Vö. Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, 47.
- 22 Lásd pl. Ficino, *De amore* I. 3: *Formarum omnium idearumque complexionem, mundum latine, grece ??sF??, id est, ornamentum vocamus* („Az összes formák és ideák összefüggését latinul *mundus*nak, görögül *koszmosz*nak, azaz ékességnek nevezzük” – Imregh Mónika fordítása).
- 23 Lásd pl. a „kozmetika” kifejezést, amely szintén ennek a maradványa.
- 24 A *koszmosz* „cicoma” jelentésével kapcsolatban lásd Homérosz, *Ilias* XIV. 170–187; Plátón, *Állam* 373c; Hésziodosz, *Munkák és napok* 72–76; Aiszkülosz, *Perzsák* 833, 849, *Heten Théba ellen* 397; Szophoklész, *Aiasz* 1408; Euripidész, *Alkésztisz* 161, 613, 1050, *Médea* 787, *Ión* 327, 832–835; Hérodotosz, III. 22. 7–10, V. 92.